DANS LA MEME COLLECTION

VU DE HAUT N° 1 - 48 F (plus 20 F de port et d'emballage), paru en décembre 1981.

VU DE HAUT N° 2 - L'OPINION PUBLIQUE - 58 F (plus 20 F de port et d'emballage), paru en février 1984.

VU DE HAUT N° 3 - NOUVEAUTÉ OU VÉRITÉ - 65 F (plus 20 F de port et d'emballage), paru en décembre 1984.

VU DE HAUT N° 4 - DÉCADENCE OU DÉCADENCES ? - 65 F (plus 20 F de port et d'emballage), paru en décembre 1985.

VU DE HAUT N° 5 - 1789 : L'INJUSTICE - 65 F (plus 20 F de port et d'emballage), paru en décembre 1986.

VU DE HAUT N° 6 - LA CROIX ET LA COURONNE - 85 F (plus 20 F de port et d'emballage), paru en décembre 1987.

disponibles aux Editions FIDELITER

Vente par correspondance

B.P. 14 - Annexe 1 - 69110 SAINTE-FOY-LÈS-LYON

Ce numéro est le septième de la revue de l'Institut Universitaire Saint Pie X.

Il est constitué dans sa majeure partie des conférences données lors du colloque sur les droits de l'homme qui s'est tenu à Paris le 12 décembre 1987.

Ce colloque s'est déroulé dans les locaux de la Faculté de Droit, mis à la disposition de l'Institut grâce à l'aimable autorisation de M. le Professeur Jean IMBERT, Membre de l'Académie, Président de l'Université Paris II.

INSTITUT UNIVERSITAIRE SAINT-PIE X

VU DE HAUT

Septième numéro

LES DROITS DE L'HOMME

Abbé J.M. RULLEAU - Christian RUTTEN
Abbé Michel SIMOULIN - Marcel THOMANN
Jean-Marie VERNIER



EDITIONS « FIDELITER »
N.-D. du Pointet - Broût-Vernet
F 03110 - ESCUROLLES

LE DROIT CHEZ ARISTOTE ET SAINT THOMAS D'AQUIN

Aristote affirme au chapitre 7 du livre prèmier de l'*Ethique à Nicomaque* que « le principe est plus que la moitié du tout » (1).

Il convient donc — et c'est précisément l'œuvre du philosophe — de remonter en toute chose aux principes, d'eux dépend en effet l'ensemble du discours.

Il existe en politique, comme ailleurs, des principes ou plutôt un principe. C'est à son aune qu'il faut mesurer le reste. Quel est-il ?
Répondre à cette question sera l'objet des lignes suivantes qui veulent le manifester, lui et ses conséquences envisagées précisément sous l'angle du droit. Pour y parvenir, quelles meilleures traces suivre que celles du Prince des philosophes et du Docteur commun de l'Eglise : Aristote et saint Thomas d'Aquin ?

L'homme : animal politique

Le principe qui régit la science des actes humains tout entière (qu'on peut dénommer génériquement éthique ou morale) est énoncé au chapitre 2 du livre A de la *Politique* d'Aristote : « l'homme est par nature un animal politique » (2).

Le Stagirite apporte deux arguments pour l'établir.

La nature d'un être, dit-il, c'est sa fin. Or l'homme tend par nature à vivre en famille et en village, communautés elles-mêmes ordonnées à la communauté politique. L'homme est donc par nature partie de la communauté politique (autrement dit, il n'atteint son achèvement, sa nature qu'en devenant membre de la communauté politique).

---

(1) 1098 b7.
(2) 1253 a2.

De plus, la fin est ce qui est le meilleur. Or la suffisance est telle (³) (ne requérant rien d'autre qu'elle-même, elle est la perfection achevée), et c'est la communauté politique qui l'atteint. Cette dernière est donc la fin de l'homme.

Ces deux arguments supposent les lignes qui précèdent au cours desquelles Aristote a montré que l'homme s'unit par nature à autrui en vue de la génération de ses enfants et de sa conservation. Cette union : la famille est insuffisante, apte à subvenir aux besoins quotidiens, elle ne peut toutefois produire tout ce dont ses membres ont besoin pour vivre. C'est pourquoi, les familles se multipliant s'unissent naturellement en villages. Ces derniers sont encore insuffisants pour procurer biens et salut à leurs membres. A leur tour, ils se regroupent en une communauté plus vaste, la communauté politique, seule vraiment autarcique (⁴).

Ajoutons un troisième argument qui, conséquence de l'évidence précédente, peut servir à la manifester et veut ici attirer l'attention sur son importance pour l'ensemble de l'éthique.

La science qui considère le bien humain et les moyens de l'atteindre est la politique. Telle est la certitude qui s'impose au lecteur de l'*Ethique à Nicomaque*. Tous les passages de cet ouvrage où Aristote détermine la nature de la science à laquelle il appartient de considérer le bonheur sont en effet unanimes : il s'agit de la politique. Relevons seulement les affirmations du Stagirite à ce propos qui jalonnent le livre premier (nous les ferons suivre du *Commentaire* de saint Thomas).

Dès le chapitre premier, le Stagirite conclut (de ce que la politique gouverne les sciences spéculatives — quant à leur usage —, les sciences pratiques et détermine les lois) : « Il apparaît donc que la recherche (ἡ μέθοδος) de celui-ci (le bien humain, plus beau et plus

(3) Comme on le sait, ces deux caractères : perfection et suffisance permettent d'approcher la nature du bonheur au chapitre 5 du livre premier de l'*Ethique à Nicomaque*. Affirmer que la communauté politique seule atteint la suffisance revient donc à identifier bonheur et bien commun politique.

(4) « Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi ; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent ; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae ; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes. » Saint Thomas d'Aquin, *De Regimine Principum*, L.I, c.2, 749, in *Opuscula Philosophica*, Turin, Marietti, 1954.

divin quand il est celui d'une nation et des cités) est une partie de la politique (πολιτική τίς οὖσα) » (⁵).

L'Aquinate commente : « Une étude (methodus), à savoir un certain art qui est nommé politique recherche ce bien, commun à une ou plusieurs cités. Par conséquent, c'est à elle qu'il appartient le plus de considérer la fin de la vie humaine, (et cela lui revient) comme à la science qui commande toutes les autres (tamquam ad principalissimam).

Et Aristote dit que la considération de la fin ultime de la vie humaine appartient à la politique ; fin qu'il détermine cependant en ce livre, parce que l'enseignement de ce livre contient les premiers éléments de la science politique » (⁶).

Quelques lignes plus loin, Aristote ajoute que la politique considère les actes bons (τὰ καλά) et justes (τὰ δίκαια) (⁷). Saint Thomas commente : « Les opérations vertueuses appartiennent d'abord et principalement à la matière morale, (opérations) qu'Aristote nomme ici justes et que la science politique vise principalement (principaliter : elles sont la fin qui est le principe même de la science politique) » (⁸).

Le chapitre premier s'achève par des considérations de méthode. Aristote insiste alors sur le fait que le jeune homme n'est pas un auditeur approprié de leçons de politique (⁹). Le Docteur commun glose : « Aristote conclut son propos, à savoir que le jeune homme n'est pas un auditeur idoine de politique et de toute la science

(5) 1904 b10-11. « Sed quia videtur, quod debuisset concludere, quod est civile bonum, ideo huic quaestioni respondet, quod *idem est* bonum unius hominis et gentis, sed differt secundum *maius* et minus. Et ex hoc concludit, quod quaedam particularis *methodus*, idest ars, scilicet *civilis*, quae et legalis dicitur, appetit *haec*, scilicet humanum et civile bonum. Et dicit *suscipere* quantum ad appetitionem, *salvare* quantum ad custodiam ; *divinius*, idest communius, sicut in NATURALIBUS dicitur conservatio speciei conservatio divine esse, quod est universale, ut dicit AVICENNA. Et tota illa littera suspensiva est ». Saint Albert le Grand, *Super Ethica commentum et quaestiones*, Libros quinque priores, L. I, lect. I, p. 11, Aschendorff, 1968-1972.

(6) *In Decem Libros Ethicorum ad Nicomachum Exposito*, Turin, Marietti, 1964, L. I, lect. II, 30-31. Saint Thomas répond, dans les dernières lignes citées, à l'objection que la fin de la vie humaine est considérée par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*, et non dans la *Politique*.

(7) 1094 b14-15.

(8) *In I Ethic*, lect. III, 33.

(9) 1095 a 2-3. « *Rationes* civiles *de actibus sunt secundum vitam* humanam, *de his* sicut de conclusionibus, et *ex his* sicut ex principiis. Sed *horum iuvenis inexpertus est*. Ergo *non est proprius*, idest decens, *auditor politicae*, idest civilis, *idcirco*, quia scilicet *unusquisque bene iudicat, quae cognoscit* ». Saint Albert le Grand, *Op. cit.*, L. I, lect. II, p. 13.

morale, qui est comprise sous la politique (quae sub politica comprehenditur) » ([10]). Or ces leçons de politique sont exposées dans les chapitres qui suivent et traitent du bonheur, de la vertu...

Le chapitre 2 continue en affirmant que les considérations sur le bon, le juste et généralement ce qui relève de la politique réclament pour être convenablement entendues une bonne éducation préalable ([11]).

Le chapitre 5 manifeste davantage encore, s'il est possible, le caractère impensable de la séparation de l'éthique et de la politique.

Aristote approche en effet ici la nature du bonheur à partir de la suffisance (le bonheur étant un bien suffisant, puisque sa possession rassasie). Il s'empresse d'ajouter que cette suffisance s'entend non pas comme celle « d'un homme seul menant une vie solitaire, mais aussi (qu'elle est suffisance) pour ses parents, ses enfants, son épouse et généralement ses amis et les (autres) citoyens, puisque l'homme est par nature (un être) politique » ([12]).

Saint Thomas commente : « Aristote dit que (le bonheur) est un bien suffisant par lui-même (per se), non parce qu'il est suffisant à un seul homme vivant en solitaire, mais (parce qu'il suffit) à ses parents, ses enfants et son épouse, ses amis et citoyens, de telle sorte qu'il leur suffise à pourvoir à leurs besoins temporels en fournissant les secours (auxilia) nécessaires, et à leurs besoins spirituels en les éduquant intellectuellement ou moralement (instruendo vel consiliando). Il en va ainsi car l'homme est naturellement un animal politique. Et c'est pourquoi ce qui pourvoit à lui-même ne comble pas son désir, il désire aussi ce qui peut pourvoir aux autres. Mais il faut entendre cela jusqu'à une certaine limite » ([13]).

Cette évidence est le signe manifeste de la nature politique de l'homme impliquant nécessairement que le bien de chacun ne peut être que le bien de la communauté politique à laquelle il appartient. Aussi ne peut-on envisager le bonheur en termes de bien individuel.

(10) *In I Ethic.*, lect. III, 38.
(11) 2, 1095, b4-6. « ...Oportet illum, qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae, quod sit manu ductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, idest de bonis exterioribus et iustis, idest de operibus virtutum, et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines Politicarum, et si qua alia sunt huiusmodi » Saint Thomas d'Aquin, *In I Ethic.*, lect. IV, 53.
(12) I, 5, 1097 b9-10.
(13) *In I Ethic.*, lect. IX, 112.

Dès lors, Aristote répète au chapitre 10 de ce même livre premier que le bien le meilleur (le bonheur) est la fin de la politique qui vise principalement à rendre les citoyens vertueux : « Nous avons établi que le meilleur (τὸ ἄριστον) en effet est la fin de la politique, celle-ci met son plus grand soin à rendre (ποιῆσαι) ([14]) : l'emploi de ce verbe est significatif, son sens premier est fabriquer, confectionner. La politique façonne donc les citoyens) les citoyens d'une certaine qualité, bons et agissant bien » ([15]).

L'Aquinate commente : « Nous avons posé que le meilleur des biens humains, à savoir le bonheur (felicitas), est la fin de la Politique dont la fin est manifestement l'opération selon la vertu. En effet, la Politique met en cela son soin principal en portant (ferendo) lois et récompenses et en appliquant des châtiments afin de produire (faciat) des citoyens bons et agissant bien. Cela c'est agir selon la vertu » ([16]).

C'est pourquoi, après avoir défini le bonheur comme l'opération selon la vertu, Aristote conclut : le véritable politique doit avoir étudié la vertu : « Il semble que le véritable politique (ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικός) s'est efforcé à la considérer : il veut en effet rendre (ποιεῖν) les citoyens bons et soumis aux lois » ([17]).

Le Docteur angélique, commente avec la fidélité que nous avons déjà constatée, ce propos : « En effet la science politique véritable semble étudier le plus qu'il est possible la vertu et travailler (laborare) à sa production. Elle tend en effet à façonner des citoyens bons et obéissants aux lois... » ([18]).

(14) Infinitif aoriste pour marquer qu'il s'agit d'une action passée : la politique façonne d'abord les enfants qui sont les futurs citoyens (*cf. Politique* I, 13, 1260 b13 sqq).
(15) 1099 b29-32. « Quarta ratio, quae incipit ibi : *Confessa autem*, talis est : Finis cuiuslibet artis causatur ab operationibus illius artis ; sed felicitas est *finis politicae*, quae multum *studet* ad hoc quod *faciat cives bonos et operantes* secundum virtutem ; ergo causatur ab operationibus ipsius et ita non a fortuna vel deo. Et dicit : *confessa*, idest, consonantia, *his quae a principio*, idest in prologo, dicta sunt ». Saint Albert le Grand, *Op. cit.*, L. I, lect. X, p. 54.
(16) *In I Ethic.*, lect. XIV, 174.
(17) *Ethique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a7-9. « Objectio (5) Praeterea, legislator sive civilis non ordinat cives nisi iure ; sed hoc non determinat nisi iustitiam ; ergo ista tantum est de consideratione civilis et non aliae virtutes.
« Ad quintum dicendum, quod iustitia generalis, quae est legalis, est quaelibet virtus, sed dicitur virtus per comparationem ad potentiam, quam perficit iustitia, secundum quod oboedit legibus, et sic omnis virtus ordinatur a legislatore. Et ad hoc notandum dicit in LITTERA : « cives facere bonos et legum obauditores », quasi non tantum, secundum quod perficiuntur in se, sed secundum quod eorum ordinatio redundat in bonum rei publicae, quia sic tantum est determinabile lege ». Saint Albert le Grand, *Op. cit.*, L. I, lect. XV, pp. 75-76.
(18) *In I Ethic.*, lect. XIX, 225.

Terminons par un texte tiré du dernier chapitre de l'*Ethique à Nicomaque* où Aristote souligne la nécessité de poursuivre l'enquête entreprise dans cet ouvrage. En effet, une science pratique ne visant pas la connaissance mais l'action, il faut, après avoir considéré le bonheur, les vertus, l'amitié, le plaisir (objets de l'*Ethique à Nicomaque*), porter son attention sur les moyens de rendre les hommes bons : « ...Comme on le dit, savoir et connaître chacun de leurs objets n'est pas la fin des sciences pratiques, mais bien plutôt les faire (τὸ πράττειν) ; ni assurément être capable de connaître la vertu (n'est la fin recherchée), mais il faut essayer de la posséder et de l'utiliser, ou s'il existe une autre manière de devenir bon, (il faut la posséder) » [19].

Le Docteur commun suit toujours de la même manière le texte du Stagirite : « Aristote dit donc premièrement que la fin de la science dont les objets sont des opérables (« produits », au sens large, d'une opération humaine) n'est pas de connaître et de contempler chacun d'eux, comme il en va dans les sciences spéculatives, mais davantage de les faire. Et parce que nous sommes bons et nous agissons bien (quand nous sommes et agissons) selon la vertu, il ne suffit pas à la science qui recherche le bien humain que quelqu'un connaisse la vertu. Mais il faut essayer que l'homme la possède, comme disposition et l'utilise en acte ; ou si l'on pense que l'homme peut devenir bon par un autre moyen que par la vertu, il faut s'efforcer de le posséder » [20].

Or c'est l'éducation qui incline les hommes au bien en disposant, dès leur jeunesse, leurs appétits à tendre aux fins véritables de l'homme. Mais, ajoute le Stagirite, sans de bonnes lois, il ne saurait exister de bonne éducation. Cette dernière ne peut être le fruit, en effet, que de la prudence politique disposant de l'autorité, car seul le gouvernant connaît le bien de la communauté politique qu'il gouverne (ce qui réclame science du bien humain et de l'organisation de la communauté politique et connaissance de toutes les conditions de vie singulières de cette communauté) et dispose de l'autorité pour imposer la discipline requise à l'atteinte du bien commun.

Le gouvernant est donc seul à même de légiférer en promulguant la loi « qui possède la puissance de contraindre, étant un discours

(19) *Ethique à Nicomaque*, X, 10, 1179 a35-b4.
(20) *In X Ethic.*, lect. XIV, 2137-2138.

procédant d'une certaine prudence (la prudence politique) et intelligence » [21].

Obligatoire, la loi s'impose à tous et contraint les jeunes gens insolents rebelles aux admonestations paternelles tout comme les adultes tentés de se laisser guider par leurs passions. Elle conduit ainsi les citoyens — éduquant ceux qui ne sont pas encore vertueux, éclairant ceux qui le sont déjà et rectifiant ceux qui s'éloignent de la vertu — au bien commun.

C'est donc la politique qui, veillant par les lois à l'éducation et au bon comportement des citoyens, vise le bien humain : le bonheur.

C'est pourquoi Aristote insiste au terme de l'*Ethique à Nicomaque* sur l'importance de la science législative et de la politique et annonce le discours qu'il tiendra dans sa *Politique* afin de combler la funeste absence d'enseignement en cette matière.

Il n'existe donc pas chez Aristote de distinction entre morale et politique. La perfection humaine étant la perfection d'une partie d'un tout, il revient à la science qui vise le bien du tout de considérer également celui de ses parties qui réside précisément dans leur bon ordre au tout.

Certes, en tant que l'homme pose des actes qui ne relèvent pas immédiatement du gouvernement politique (vie familiale, relations privées, loisir — au sens, évidemment, de la σχολή —) il est possible de considérer la science des actes humains comme un genre : la philosophie morale contenant trois espèces : monastique (que l'usage moderne, très significatif, nomme morale), économique (science du gouvernement de la famille) et politique. Ainsi explique saint Thomas : « Il n'appartient pas à la même science de considérer le tout qui possède seulement une unité d'ordre (telle la société politique), et ses parties.

« — C'est pourquoi la *Philosophie morale* est divisée en trois parties. Dont la première considère les opérations de l'homme seul ordonnées à une fin, (cette partie) se nomme monastique. La *deuxième* considère les opérations de la multitude domestique, on l'appelle économique. La *troisième* considère les opérations de la multitude politique, et elle est dénommée politique » [22].

(21) *Ethique à Nicomaque*, X, 10, 1180 a21-22. On notera la consécution d'idées exprimées ici. Elle implique que le fondement de l'autorité est la vertu.
(22) *In I Ethic.*, lect. I, 5-6.

Mais dans la mesure où il appartient à la politique de considérer la fin de l'homme, les moyens qui lui permettent de l'atteindre en le rendant vertueux et la manière d'ordonner cette vertu au bien commun, les deux premières espèces de la philosophie morale lui sont ordonnées [23].

Ainsi à la fin du livre premier de la *Politique*, le Stagirite affirme que « ...Mari, femme, enfants et père, leurs vertus, leurs relations, ce qui est bien et mal, comment atteindre l'un et éviter l'autre devront être à nouveau considérés quand on étudiera les constitutions. En effet, puisque toute famille est partie de la cité et que les êtres précédents sont parties de la famille, et qu'il faut considérer la vertu de la partie par rapport à celle du tout, ceux qui veillent sur l'éducation des enfants et des femmes doivent le faire en vue de la constitution... » [24].

Aussi la communauté politique est-elle la cause finale de l'homme et son bien la fin de l'éducation, et c'est pourquoi il lui revient de régler l'éducation des citoyens [25].

Comme on a pu le lire, saint Thomas suit tous ces propos du Philosophe sans aucune réticence.

Dès lors, l'omission de cette dimension radicalement politique de l'éthique aristotélico-thomiste par les commentateurs contemporains du Stagirite et de l'Aquinate ne peut que surprendre. Elle traduit trop évidemment le sacrifice des principes fondamentaux d'Aristote et de saint Thomas sur l'autel de la modernité. Le Père Spiazzi, éditeur du *Commentaire sur l'Ethique à Nicomaque* [26] participe, parmi tant d'autres, à cette occultation des principes. Tant ses *Operis Argumentum et Divisio* [27] que son *Summarium Operis* [28] ne font aucune mention de l'insistance du Stagirite, fidèlement reprise par saint Thomas, sur le caractère nécessairement politique du bien humain et ses conséquences. Au contraire, sa présentation générale

(23) *In I Ethic.*, lect. II, 31 ; *cf. IIa IIae*, q. 47, a. 11, ad 3.
(24) *Politique*, I, 13, 1260 b8-16. On lira le commentaire de saint Thomas sur ce point : *In I Polit.*, lect. XI, 166-167, Turin, Marietti, 1966.
(25) *Ethique à Nicomaque*, I, 1 ; X, 10. Que Dieu appelle l'homme à une fin plus haute : la vision de lui-même et la participation à sa gloire ne détruit aucunement cet ordre, mais bien au contraire le renforce. En effet, chacun ne peut atteindre cette fin qu'en exerçant la charité à l'égard de son prochain, charité qui précisément l'ordonne au bien commun. Et la charité a nécessairement une dimension politique, car un concitoyen est un prochain.
(26) Turin, Marietti, 1964.
(27) p. IX.
(28) pp. XIII-XIV.

et son sommaire des livres I et X [29] font entière abstraction des affirmations d'Aristote et de saint Thomas sur ce point.

Ainsi procède-t-on couramment à une interprétation individualiste et spéculative de l'éthique aristotélico-thomiste. L'homme est alors présenté comme cherchant son bonheur, lui-même indépendant d'autrui, par l'effort de sa raison, alors qu'en réalité, l'homme, partie du tout politique, est ordonné par l'autorité politique au bien de ce tout et trouve dans cette poursuite même du bien commun sa propre perfection.

Nous sommes ici, sans aucun doute, en présence d'un individualisme [30] prêt à assumer l'idéologie des droits de l'homme moyennant la subversion du droit que nous allons voir.

La perfection de l'animal politique

Comme toute partie, l'homme atteint sa perfection en s'ordonnant au bien du tout dont il est partie [31], bien supérieur, en tant que commun, au bien particulier.

(29) *Ibid.*
(30) Toute la tradition antique et chrétienne s'oppose à l'individualisme moderne. Que l'homme soit partie du tout politique et que, par conséquent, il atteigne sa perfection en s'ordonnant au bien commun politique sous le gouvernement de l'autorité politique, c'est là une évidence partagée non seulement par Aristote, saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, mais aussi par Platon — dont un des principes majeurs est précisément la nécessaire « ordination » de chacun au bien de la société politique (citons seulement *République*, IV, 420 b sqq., 434 b-d ; VI, 519 e-520 e et *Lois*, I, 875 a5 sqq.) — par Cicéron qui, en héritier de la philosophie politique grecque et en homme vertueux, insiste sur l'inclination naturelle de l'homme à rechercher ce qui est ordonné au « cultus » et au « victus » des êtres qui lui sont chers (*De Officiis*, I, IV, 11), souci qui soulève et grandit les esprits en vue du gouvernement (ad rem gerendam), et ajoute que nul lien n'est plus important (gravior) et plus cher (carior) que celui de chacun de nous avec la communauté politique (*Ibid.*, I, XVII, 57) ; enfin, par saint Augustin qui, si éloigné pourtant d'avoir une doctrine proprement politique, présente néanmoins comme une évidence, lui aussi, la nécessaire « ordination » de l'homme à la cité et la subordination de son éducation au bien commun (*De Civitate Dei*, XIX, XVI).
(31) Vérité, saint Thomas le manifeste, universelle : « Je réponds en disant que nous pouvons recevoir (accipere) de Dieu un double bien : le bien de la nature et le bien de la grâce. L'amour naturel est fondé sur la communication des biens naturels qui nous est faite par Dieu, amour naturel par lequel non seulement l'homme, dans l'intégrité de sa nature, aime Dieu par-dessus toute chose et plus que lui-même, mais également n'importe quelle créature (l'aime ainsi) à sa manière, c'est-à-dire par un amour intellectuel ou rationnel ou animal, ou au moins naturel, comme les pierres et les autres êtres qui manquent de connaissance, parce que chaque partie aime naturellement le bien du tout plus que son bien particulier propre. Ce qui est manifesté à partir de son opération : en effet, n'importe quelle partie a une inclination principale (i.e. ce à quoi l'ordonne sa nature) à l'action commune à l'utilité du tout. Ce qui apparaît aussi dans les vertus politiques selon lesquelles les citoyens, pour le bien commun,

Développons ce principe fondamental.

Notons d'abord que le bien commun est identique spécifiquement au bien particulier. En effet, la communauté politique est composée d'hommes, dès lors et nécessairement, le bien de cette communauté ne peut être que le bien humain (32).

Cependant, en tant que commun, ce bien est différent du bien particulier et supérieur à ce dernier : « En effet, si ce bien est identique pour un homme et pour une cité, il semble meilleur et plus parfait d'atteindre (λαβεῖν) et de conserver (σῴζειν) celui de la cité ; car s'il est aimable pour un homme seul, il est plus beau et plus divin pour un peuple et des cités » (33).

Le *Commentaire* de saint Thomas dégage toutes les implications de ce texte : « En effet, il est manifeste que chaque cause est d'autant plus antérieure et élevée qu'elle s'étend à davantage (d'êtres). Par conséquent, le bien aussi, (lui) qui possède la nature (rationem) d'une cause finale, est d'autant plus élevé qu'il s'étend à un plus grand nombre. Et c'est pourquoi, si le bien pour un homme et pour une cité tout entière est identique, il semble beaucoup plus grand et parfait d'atteindre (suscipere), c'est-à-dire de procurer et conserver le bien de toute la cité que le bien d'un seul homme. Il appartient certes à l'amour qui doit exister entre les hommes, que l'homme conserve aussi le bien d'un autre homme. Mais il est bien meilleur et plus divin que cela soit donné à tout un peuple et aux cités. Ou parfois, il est certes aimable qu'il soit donné à une seule cité, mais il est bien plus divin qu'il le soit à tout un peuple qui comprend de multiples cités. Cela est dit plus divin parce qu'atteignant davantage à une ressemblance de Dieu qui est la cause ultime de tous les biens » (34).

souffrent (sustinent) néanmoins les sacrifices (dispensia) de leurs biens propres et de leurs personnes... » *IIaIIae*, q.26, a.3.

Ainsi, de même que chaque créature tendant à la perfection qui lui revient, tend à ressembler à Dieu (*Ia*, q.44, a.4), et en ce sens, l'aime, l'univers tout entier tend à cette ressemblance (*Ia*, q.47, a.1), et chacune de ses parties tend au bien de l'univers, bien immanent, lui-même similitude du bien séparé qu'est Dieu. De même chaque homme tend au bien de la communauté politique à laquelle il appartient, et, par la vertu, est mû à rechercher principalement le bien de cette communauté.

(32) Aristote, *Politique*, VII, 2, 1324 a5-13 ; 3, 1325 b30-32.

(33) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b7-10. On notera l'emploi d'ἀγαπητόν car le bien est l'objet de la volonté dont le mouvement propre est l'amour.

(34) *In I Ethic.*, lect.II, 30. Le pape Pie XI dans son encyclique *Divini Redemptoris* (*Acta Apostolicae Sedis*, Annus XXIX, Series II, Vol. IV, Rome Polyglottis Vaticanis, MDCCCCXXXVII, p. 79) s'est peut-être souvenu de ce passage (ou d'un lieu parallèle), mais il le détourne de son sens en omettant de considérer le bien commun, cause finale de la société politique et de chacun de ses membres.

La volonté de chacun doit donc tendre davantage au bien commun qu'au bien particulier : « ...Certes la partie aime le bien du tout selon qu'il lui est proportionné, non qu'elle rapporte le bien du tout à elle-même, mais davantage qu'elle s'ordonne elle-même (seipsam refert) au bien du tout » (35).

S'ordonnant au bien commun, l'homme atteint son bien particulier : « ...Celui qui recherche le bien commun de la multitude, par voie de conséquence (ex consequenti, littéralement à partir de ce qui suit cette recherche) cherche également son bien pour deux raisons. Premièrement certes, parce que le bien propre ne peut exister sans le bien commun ou de la famille, ou de la cité, ou du royaume. C'est pourquoi Maxime Valère dit aussi à propos des anciens Romains qu'*ils préféraient être pauvres dans un empire riche que riches dans un empire pauvre.* Deuxièmement parce que, puisque l'homme est une partie de la famille et de la cité, il faut qu'il considère ce qu'est son bien à partir de ce qui est prudent quant au bien de la multitude : en effet la bonne disposition d'une partie est relative au tout ; parce que, comme le dit Augustin, dans le livre des *Confessions, toute partie non accordée* (non congruens) *à son tout est laide* (turpis) » (36).

Cette « ordination » de l'homme au bien commun relève, dans l'ordre naturel, de la justice, vertu supérieure aux autres vertus morales : « ...Si nous parlons de la justice légale (disposition à agir comme la loi l'ordonne), il est manifeste qu'elle est plus étincelante parmi toutes les vertus morales, en tant que le bien commun est supérieur (praeeminet) au bien singulier d'une personne. Et sous cet aspect (secundum hoc) le Philosophe, au livre V de l'*Ethique*, dit que *la justice semble être la plus étincelante des vertus, et ni l'étoile du soir, ni celle du matin n'est ainsi admirable.*

(35) *IIaIIae*, q.26, a.3, ad 2. Si saint Thomas le dit ici du bien commun séparé qui est Dieu, il en va de même du bien commun immanent.

(36) Saint Thomas, *IIaIIae*, q.47, a.10, ad 2. On remarquera la progression des arguments : l'homme atteint son bien en recherchant le bien commun, non seulement parce que ce dernier est la condition d'existence du premier, mais — plus intrinsèquement — parce que le bien de chacun est de s'ordonner au bien commun.

La citation de saint Augustin est tirée d'un passage où le saint Docteur invite au respect de la loi coutumière qui régit la société et règle le comportement de ses membres. Il s'agit, évidemment, d'une loi coutumière conforme à l'ordre naturel et dont Dieu n'a pas positivement demandé l'abrogation. Voici le passage concerné : « Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diuersitate uitanda sunt, ut pactum inter se ciuitatis aut gentis consuetudine uel lege firmatum nulla ciuis aut peregrini libidine uioletur. Turpis enim omnis pars uniuerso suo non congruens ». *Confessions*, III, VIII, 15, in *Œuvres de saint Augustin*, t. 13, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

« Mais aussi si nous parlons de la justice particulière, cette dernière est plus excellente (praecellit) parmi les autres vertus morales pour une double raison. La première peut être prise du côté de son sujet, elle est dans une partie plus noble de l'âme, dans l'appétit rationnel, la volonté ; alors que les autres vertus morales sont dans l'appétit sensible auquel appartiennent les passions qui en sont la matière. La deuxième raison est prise du côté de l'objet. Car les autres vertus sont louées seulement par rapport (secundum) au bien du vertueux lui-même. Or la justice est louée en tant que le vertueux est bien disposé par rapport à autrui, et ainsi la justice, d'une certaine manière, est le bien d'autrui, comme il est dit au Livre V de l'*Ethique*. Et en raison de cela, le Philosophe dit, au Livre I de la *Rhétorique : Il est nécessaire que les plus grandes vertus soient celles qui sont les meilleures (honestissimae)* (37) *pour les autres, si certes la vertu est la puissance de bien faire (benefactiva)* (38). *C'est pourquoi les hommes honorent surtout les hommes courageux et justes : car le courage est utile aux autres à la guerre, et la justice l'est à la fois à la guerre et dans l'état de paix* » (39).

Dans l'ordre surnaturel, une telle « ordination » de l'homme au bien commun relève de la charité : « ...Par conséquent, cela (le fait que la partie tende principalement au bien du tout) est bien plus vérifié dans l'amitié de charité qui est fondée sur la communication des dons de la grâce. Et c'est pourquoi, par charité, l'homme doit aimer Dieu, qui est le bien commun de tous, plus que lui-même : parce que la béatitude est en Dieu comme en son principe universel (communi) et originel (fontali) pour tous ceux qui peuvent participer à la béatitude » (40). Saint Thomas ajoute encore à l'article suivant : « ...Comme le dit saint Augustin, dans sa *Règle, la parole selon laquelle la charité ne cherche pas ce qui est sien est à entendre en ce sens qu'elle vise d'abord (anteponit) ce qui est commun avant ce qui est propre.* Or le bien commun est toujours plus aimable pour chacun que le bien propre, comme aussi le bien du tout est plus aimable pour la partie elle-même que son bien partiel (partiale), comme il est dit (a.3) » (41).

(37) Le grec dit Χρησιμωτάτας.
(38) Εὐεργετική, littéralement faiseuse de bien.
(39) *IIaIIae*, q.58, a.12 (*cf. IaIIae*, q.66, a.4). Saint Thomas fait référence ici à *Rhétorique*, A, 9, 1366 b3-7.
(40) *IIaIIae*, q.26, a.3.
(41) *IIaIIae*, q.26, a.4, ad 3. Le corpus établit la limite de cet amour du prochain. En effet, chacun doit s'aimer plus que son prochain, c'est-à-dire chercher son salut et ne pas commettre un péché afin de libérer son prochain d'un péché. Il ne convient pas d'oublier cependant ici, évidemment, que chercher son salut implique d'aimer son prochain.

C'est ici le lieu de rappeler les divines Paroles du Discours après la Cène : « Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. A ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (42). Commandement principal que le Seigneur rappelle quelques instants plus tard : « Voici quel est mon commandement : vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés. Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis » (43).

Lisons le *Commentaire* de saint Thomas sur ce dernier passage : « Le Seigneur montre ici quels sont ses commandements (praecepta), et d'abord il énonce (proponit) ce qu'est son commandement, il apporte deuxièmement un exemple quand il dit : *Comme je vous ai aimés ;* il rappelle sa bienveillance (beneficium) quand il dit : *Vous êtes mes amis.* Or le commandement qu'il pose est le commandement de la charité qu'il veut que l'on accomplisse. *C'est,* dit-il, *mon commandement : que vous vous aimiez les uns les autres.*

Mais les autres commandements du Seigneur dans le discours sacré (in sacro eloquio) étant multiples, pourquoi dit-il seulement que l'observation de la charité est son commandement ? Selon saint Grégoire, il faut répondre (à cela) que la charité est la racine et la fin de toutes les vertus. La racine, certes, parce que la charité établie fermement (confirmata) dans le cœur de l'homme, ce dernier est mû à accomplir tous les autres commandements, (comme il est dit en) *Rom.*, XIII, 8 : *Celui qui aime son prochain, a accompli la loi.* Donc tous les commandements sont ordonnés à ce que l'homme fasse du bien (benefaciat) à son prochain, et ne lui soit pas pénible, ce que produit principalement (potissime) la charité. Elle est la fin, parce que tous les commandements lui sont ordonnés, et sont affermis dans la charité, (comme il est dit en) *I Tim.*, cap. I, 5 : *La fin du commandement est la charité.* Il dit donc : *C'est mon commandement que vous vous aimiez les uns les autres ;* comme (s'il disait) que toutes choses procèdent de la charité comme de leur principe, et sont ordonnées à la charité comme à leur fin. Car, comme le dit saint Grégoire, de même que les branches multiples d'un arbre procèdent d'une unique racine, de même les vertus multiples sont

(42) *Evangile selon saint Jean*, XIII, 34-35. Ce que saint Thomas commente : *In Evangelium S. Joannis Commentaria*, Turin, Marietti, 1925, c. XIII, lect. VII, pp. 372-373.
(43) *Ibid.*, XV, 12-13. Nous avons suivi pour ces deux citations évangéliques la traduction de la *Bible de Jérusalem*, à l'exception d'une très légère modification.

engendrées d'une seule racine ; et le rameau de la bonne œuvre n'a pas de vigueur, s'il ne demeure pas enraciné dans la charité.

Mais, puisqu'il est dit en *Matt.* XXII, que la Loi et les Prophètes sont suspendus non seulement à l'amour de Dieu, mais aussi à celui du prochain, pourquoi fait-il mention ici seulement de l'amour du prochain ? On doit dire que l'un est inclus en l'autre : en effet, celui qui aime Dieu, nécessairement aime son prochain et ce qui appartient à Dieu (ea quae sunt Dei), et celui qui aime son prochain pour Dieu, il est nécessaire qu'il aime Dieu : en effet, bien que ces objets soient différents, ces actes eux-mêmes sont cependant uns quant à leur conséquence. Et il fait davantage mention de l'amour du prochain que de l'amour de Dieu pour une double raison. D'abord certes, parce qu'en cela il tend à les instruire et à montrer comment ils édifient leurs prochains, et ensuite (parce qu'il tend à leur montrer) comment ils deviennent forts pour supporter jusqu'au bout les tribulations des persécutés ; pour l'une et l'autre (action) la charité pour le prochain est nécessaire.

Il manifeste ici par un exemple comment nous devons aimer notre prochain, à savoir comme le Christ nous a aimés ; or le Christ nous aima de manière ordonnée et efficace. De manière ordonnée certes, parce qu'il n'aima rien en nous si ce n'est Dieu et par rapport à Dieu (in ordine ad ipsum), (comme il est dit en) *Eccli.*, XXIV, 24 : *Moi, je suis la mère du bel amour*, etc... Efficacement, parce qu'il nous aima tant qu'il se livra lui-même pour nous, (comme il est dit en) *Ephes.*, V. 2 : *Il nous aima et se livra lui-même pour nous en oblation et hostie à Dieu en odeur de suavité.* Donc nous devons aimer nos prochains saintement en vue du bien, et efficacement, en montrant par nos actes (opere) notre amour, (comme il est dit en) *I Jean*, III, 18 : « N'aimons pas en parole et discours (lingua), mais en acte et vérité ». *Personne n'a de plus grand amour que l'amour de celui qui donne son âme pour ses amis.* Il montre ici l'efficace de cet amour qui consiste en ce que quelqu'un supporte la mort pour ses amis, ce qui est le signe éminent (maxime) de l'amour.

Mais là contre on objecte que l'on parle du signe du plus grand amour lorsque quelqu'un donne son âme pour ses ennemis, comme fit le Christ, (il est dit en effet en) *Rom.*, V, 8 : *Dieu manifeste (commendat) sa charité en nous, parce qu'alors que nous étions encore pécheurs, au temps choisi (secundum tempus) le Christ est mort pour nous.* A cela, on doit dire que le Christ ne donna pas son âme pour nous ses ennemis, mais afin de nous faire ses amis, ou, bien que les hommes n'étaient pas ses amis en tant qu'ils l'aimaient,

ils l'étaient cependant en tant qu'aimés. Or il est manifeste que le signe du plus grand amour est de donner son âme pour ses amis, parce qu'il existe quatre objets d'amour ordonnés : Dieu, notre âme, le prochain et notre corps. Et nous devons aimer Dieu plus que nous-mêmes et que nos prochains, de telle sorte que nous devons nous donner nous-mêmes pour Dieu, âme et corps, et aussi notre prochain. Il faut livrer notre corps pour notre âme, non cependant donner celle-ci. Pour notre prochain, nous devons offrir (exponere) notre vie corporelle et notre corps pour son salut ; et c'est pourquoi, puisque la vie corporelle est, après notre âme, ce qu'il y a de plus élevé en notre possession, ainsi l'offrir pour le prochain est ce qu'il y a de plus élevé et le signe du plus grand amour, (comme il est dit en) *I Jean*, IV, 9 : *La charité de Dieu se manifesta parmi nous en ce que Dieu envoya son fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui* » (44).

Soulignons que cette nécessaire « ordination » des actes humains au bien commun vaut pour chacun d'entre eux, y compris la contemplation.

En effet, la vertu proprement dite (simpliciter) est la vertu morale, car c'est elle qui nous rend bons en tant que tels : elle nous fait produire des actes bons et nous rend parfaits en tant que tels, à la différence de la vertu intellectuelle qui ne nous confère l'excellence que sous un certain rapport (celui de la grammaire pour le grammairien, par exemple) et ne nous donne que la puissance de bien agir (45).

Les actes humains trouvent donc leur excellence dans leur régulation par les vertus morales fournissant elles-mêmes à la prudence ses fins (46). C'est par conséquent la justice, vertu morale supérieure, qui règle les actes humains. Or la justice ordonne principalement au bien commun.

C'est pourquoi, spontanément l'homme vertueux met au service de la communauté politique ses vertus intellectuelles. Dès lors, la contemplation conduit à l'enseignement de la vérité contemplée. Aussi Socrate, Platon, Aristote s'entoureront-ils de disciples et désireront ardemment transmettre la vérité. Le chrétien y sera d'autant

(44) *In Evangelium S. Joannis Commentaria*, Turin, Marietti, 1925, c. XV, lect. II, 6-7.
(45) *IaIIae*, q.56, a.3.
(46) *IIaIIae*, q.47, a.6-7.

plus conduit que la charité le presse d'annoncer à son prochain les merveilles de Dieu. Ainsi saint Thomas exposera-t-il que la vie la plus parfaite est la vie contemplative, mais d'une contemplation rayonnant par l'enseignement : « ...On doit dire que l'opération de la vie active est double. L'une, certes, qui coule de la plénitude de la contemplation, comme l'enseignement (doctrina) et la prédication. C'est pourquoi aussi saint Grégoire dit, au Livre V des *Homélies sur Ezéchiel, qu'il est dit que les hommes parfaits, après la contemplation, exhaleront (eructabunt) la mémoire de ta douceur.* Ce qui est plus élevé (praefertur) que la simple contemplation. En effet, de même qu'illuminer est supérieur au fait de luire seulement, de même transmettre aux autres ce qu'on a contemplé est plus grand que contempler seulement (47). L'autre est l'opération de la vie active qui consiste entièrement en une occupation extérieure : comme donner des aumônes, recevoir des hôtes, et les autres actions de même sorte. Et ces actions sont moindres que les actes de contemplation, excepté peut-être en cas de nécessité, comme il est évident à partir des propos précédents (q.182, a.1) « (48). Et l'affirmation de la prééminence de l' « oratio » sur la « lectio », à la fin de cet article, loin de détruire cet ordre aux autres, ne fait que le renforcer. En effet, l'oratio par excellence n'est-elle pas le Notre Père ? Mais alors, dès le principe de la prière du chrétien le prochain est présent (49).

Bien commun, ordre politique et justice

La communauté politique étant un tout, il est nécessaire qu'un ordre existe entre ses parties, lui-même relatif à l'ordre au bien commun : « Un double ordre existe dans les choses. L'une des parties d'un tout ou d'une multitude entre elles, comme les parties de la maison sont ordonnées entre elles. L'autre est l'ordre des choses à leur fin. Cet ordre commande davantage que le premier (est principalior). Car, comme le dit le Philosophe au Livre XI des *Métaphysiques,* l'ordre des parties de l'armée entre elles est en vue de l'ordre de l'armée entière au chef » (50).

(47) On reconnaît ici la devise de l'ordre dominicain.
(48) *IIaIIae,* q.188, a.6. C'est pourquoi saint Thomas choisit d'être frère prêcheur.
(49) Ainsi dit saint Thomas « ...en disant *notre Père,* notre inclination (affectus) est ordonnée au prochain, parce que s'il y a un seul père de tous, personne ne doit mépriser son prochain en raison de son extraction » *In Evangelium S. Matthaei Commentaria,* Turin, Marietti, 1925, c. VI, 3, p. 100.
(50) Saint Thomas, *In I Ethic.,* lect. I, 1.

Cet ordre est évidemment instauré par l'autorité (51) qui, au moyen des lois, établit la proportion des parties entre elles et à leur fin en déterminant ce qui est juste : le droit (52) : « ...De même que de ce qui est produit extérieurement par l'art, une certaine notion (ratio) préexiste dans l'esprit de l'artisan, notion qui est appelée règle de l'art ; de même une certaine notion de l'acte juste (operis justi) que la raison détermine préexiste dans l'esprit comme une certaine règle de la prudence. Si elle est rédigée par écrit, elle est appelée loi : la loi est, en effet, selon saint Isidore (*Etymologies,* nt 2) : *une constitution écrite.* Et c'est pourquoi la loi n'est pas le droit lui-même à proprement parler, mais une détermination du droit (aliqualis ratio juris) » (53).

La loi établit d'abord ce qui est dû au tout par chacun. Ordonnant ainsi les citoyens au bien commun, elle les rend justes par rapport à la communauté tout entière. Aristote et saint Thomas nomment la vertu qu'elle fait naître ainsi justice légale.

En tant que la loi commande les actes qui relèvent de toutes les vertus (54), la justice légale, soumission à la loi, est identique à la vertu achevée, parfaite, évidemment considérée dans nos rapports avec autrui (55) : « Donc cette justice est la vertu achevée (-εἰεία), non en tant que telle, mais par rapport à autrui. Et c'est pourquoi la justice souvent paraît être la meilleure des vertus, et que ni l'étoile du soir, ni celle du matin n'est ainsi admirable » (56).

L'Aquinate commente ainsi ce passage : « Aristote dit donc premièrement que la justice elle-même est une certaine vertu parfaite, non en tant que telle, mais par rapport à autrui. Et, parce qu'être parfait non seulement par rapport à soi-même (secundum se), mais par rapport à autrui est supérieur, il est souvent dit que cette justice est la plus étincelante parmi toutes les vertus ; et le proverbe (disant) que ni « *hesperus* », c'est-à-dire l'étoile la plus étincelante

(51) Il est très significatif du rôle « principiel » de cette dernière dans toute communauté qu'Aristote, après avoir, au premier paragraphe du chapitre premier du Livre A de sa *Politique,* manifesté que toute communauté humaine tend au bien et que le bien qui commande tous les autres est la fin de la communauté qui, elle aussi, commande toutes les autres, soulève dès le second paragraphe la question de l'autorité et de ses espèces.
(52) *IIaIIae,* q.58, a.1. Nous reviendrons, évidemment, sur *cet unique sens objectif du mot droit* chez saint Thomas d'Aquin.
(53) *IIaIIae,* q.57, a.1, ad 2.
(54) *Cf. Rhétorique,* I, 9, 1366 b9-14 où Aristote manifeste le rôle de la loi dans la détermination des actes vertueux.
(55) Ce qui, loin de restreindre sa perfection, y ajoute au contraire, *cf. Ethique à Nicomaque,* V, 3, 1129 b30- 1130 a10 et *In V Ethic.,* lect. II, 908-911.
(56) *Ethique à Nicomaque,* V, 3, 1129 b25-29.

de la nuit, ni « *lucifer* », c'est-à-dire l'étoile la plus étincelante du matin, ne luit comme la justice, trouve là son origine » (57).

Disposant l'homme comme il convient, non seulement par rapport à son bien propre, mais par rapport au bien commun, elle est la vertu morale la plus excellente, la plus resplendissante, celle qui guide à sa lumière toutes les autres. Faut-il rappeler le texte que nous avons déjà cité ? « ...Si nous parlons de la justice légale, il est manifeste qu'elle est elle-même plus étincelante parmi toutes les vertus morales, en tant que le bien commun est plus éminent (praeeminet) que le bien singulier d'une personne. Sous ce rapport, le Philosophe au Livre V de l'*Ethique* dit que *la justice paraît être la plus étincelante des vertus, et que ni Hesperus, ni Lucifer n'est ainsi admirable* » (58).

Comment mieux affirmer que l'homme trouve sa perfection en s'ordonnant au bien commun ?

La loi établit également ce qui est dû à chacun par le tout. Les parties de la communauté prennent part en effet aux biens communs que sont les honneurs (entendons les charges publiques), les richesses... : « Il existe une espèce de justice particulière et de juste (qui est son objet) qui consiste dans les distributions d'honneurs ou de choses utiles ou d'autres biens qui sont partagés entre ceux qui participent à la constitution (πολιτεία) (en effet, par rapport à ces biens, un homme peut posséder quelque chose d'inégal ou d'égal à un autre), ... » (59).

La loi vise ainsi l'instauration de la justice distributive qui détermine ce qui est dû à chacun *proportionnellement aux qualités et aux biens qu'il met au service du tout :* « On considère un certain ordre qui va du tout aux parties, et l'ordre de ce qui est commun (par rapport) aux personnes singulières lui est semblable. La justice distributive certes dirige cet ordre, elle qui distribue les biens communs selon la proportionnalité » (60).

(57) *In V Ethic.*, lect. II, 906, *cf. IIaIIae*, q.58, a.5
(58) *IIaIIae*, q.58, a.12.
(59) *Ethique à Nicomaque*, V, 5, 1130 b-30-33, *cf. In V Ethic.*, lect. IV, 927. La parenthèse d'Aristote vise à manifester la nécessité de déterminer ce qui est juste... puisque la distribution n'y atteint pas spontanément.
(60) *IIaIIae*, q.61, a.1. La proportionnalité désigne une égalité entre deux rapports ou proportions. Ainsi par exemple, le rapport entre le pouvoir confié à A et sa vertu doit être égal à celui qui existe entre le pouvoir confié à B et sa vertu.

Cette proportionnalité s'établit en fonction de la fin de la communauté politique : le bien vivre. Ce qui est dû à chacun dépend donc d'abord et principalement de sa vertu (61) : « Il faut poser que la communauté politique existe assurément en vue des belles actions, et non pas en vue du vivre ensemble (συζῆν). C'est pourquoi ceux qui contribuent davantage à la formation d'une communauté de cette sorte, reçoivent une plus grande part que ceux qui, égaux ou meilleurs par la liberté et la naissance, sont inégaux selon la vertu politique (62), ou que ceux qui, supérieurs selon la richesse, sont inférieurs selon la vertu » (63).

La loi, enfin, détermine ce qui est dû à chacun par chacun. Elle règle ainsi les relations entre les parties de la société politique : « Il existe une espèce de juste dans les relations (συναλλάγμασι), le correctif (διορθωτικὸν) » (64). Aristote nomme cette justice corrective (διορθωτική), et saint Thomas commutative : « Il existe un ordre d'une partie à une autre auquel est semblable l'ordre d'une personne privée à une autre. Et la justice commutative dirige cet ordre qui existe dans les relations mutuelles entre deux personnes » (65).

Cette justice vise la conservation de l'union des citoyens par la réciprocité dans les relations : « Ce juste qui est une réciprocité selon la proportion, et non selon l'égalité, conserve la concorde dans les relations communautaires. En effet, par cette réciprocité proportionnelle, la cité reste unie. Car, ou les hommes cherchent à rendre le mal pour le mal, s'ils ne le peuvent, ils semblent être esclaves ; ou ils cherchent à rendre le bien, s'ils ne le peuvent, l'échange n'a pas lieu, ils restent unis par l'échange » (66).

Le juste correctif prend donc la forme d'une égalité arithmétique supposant établie antérieurement l'égalité proportionnelle entre ce qui est échangé : « Si donc d'abord on a établi ce qui est égal selon

(61) Non pas uniquement, car ceux qui, sans posséder la vertu achevée, sont néanmoins indispensables pour l'atteinte du bien commun, doivent avoir part également aux biens distribués. Telle est la grande leçon du Livre Γ de la *Politique*.
(62) Pierre d'Auvergne dans son *Commentaire de la Politique* qui fait suite à celui de saint Thomas (qui, on le sait, prend fin au chapitre 8 du L. Γ) explicite justement en disant que cette vertu est la prudence (*In III Polit.*, lect. VII, 413).
(63) *Polit.*, Γ, 9, 1281 a2-8, *cf. In V Ethic.*, lect. IV, 937 et *IIaIIae*, q.61, a.2.
(64) *Ethique à Nicomaque*, V, 5, 1130 b33-1131 a.
(65) *IIaIIae*, q.61, a.1.
(66) *Ethique à Nicomaque*, V, 8, 1132 b31-1133 a2, *cf. In V Ethic.*, lect. VIII, 971-974. Le terme d'échange (μετάδοσις) n'est pas à entendre au seul sens d'un échange de biens matériels, il désigne ici, bien plus largement, toute relation entre les citoyens.

la proportion, ensuite la réciprocité se produit, (et) l'on a alors ce dont nous parlons » (67) ; « ...Il faut rendre adéquat selon une certaine mesure proportionnée la passion à l'action dans les échanges, à cette fin les monnaies ont été inventées. Et ainsi la réciprocité est-elle le juste commutatif » (68).

La nature du droit

Le droit est donc déterminé par la loi en fonction du bien commun. Il ordonne les citoyens à ce dernier et instaure entre eux une proportion en vue de ce dernier. *Le droit est, par conséquent, l'objet de la justice :* « Nous voyons assurément que tous veulent nommer justice la disposition par laquelle ils sont portés à poser des actes justes (τῶν δικαίων) et les posent et veulent ce qui est juste (δίκαια) ... » (69).

Saint Thomas ne connaît pas d'autre signification du mot droit :
« A cela s'oppose ce que dit saint Isidore dans le même livre (*Etymologies,* V, 3), il est appelé *droit (ius) parce qu'il est juste (iustum)* (70). Mais le juste est l'objet de la justice, le Philosophe dit en effet au Livre V de l'*Ethique* que *tous veulent nommer justice la disposition par laquelle ils posent des actes justes (operativi iustorum sunt).* Le droit (ius) est donc l'objet de la justice » (71) ;

« C'est pourquoi quelque chose est dit juste en tant que possédant la rectitude de la justice, terme de l'action de la justice, même si n'est pas considérée la manière dont l'action est produite par celui qui agit. Tandis que dans les autres vertus, ce qui est droit n'est déterminé qu'en envisageant la manière dont l'agent agit. Et en raison de cela particulièrement, l'objet de la justice, à la différence des autres vertus, est déterminé par rapport à lui-même (72), objet qui est appelé le juste. Et certes, c'est cela le droit (ius). Par conséquent, il est manifeste que le droit (ius) est l'objet de la justice » (73).

---

(67) *Ethique à Nicomaque,* V, 8, 1133 a10-12, *cf. In V Ethic.,* lect. VIII, 975-976.
(68) *IIaIIae,* q.61, a.4.
(69) *Ethique à Nicomaque,* V, 1, 1129 a6-9, *cf. In V Ethic.,* lect. I, 888.
(70) Voici le passage de saint Isidore invoqué ici : « *I.* Ius generale nomen est, lex autem iuris est species. Ius autem dictum, quia iustum (est). Omne autem ius legibus et moribus constat » *L. V Etymologiarum,* 3, Madrid, B.A.C., 1982, p. 510.
(71) *IIaIIae,* q.57, a.1.
(72) Autrement dit, l'objet de la justice est déterminé indépendamment des dispositions de celui qui agit, ce qui n'est pas le cas dans les autres vertus morales, leur objet étant une médiété relative au sujet.
(73) *IIaIIae,* q.57, a.1. On lira avec fruit la dérivation des différents sens du mot droit : *IIaIIae,* q.57, a.1, ad1.

La règle du droit

Comme nous l'avons déjà manifesté, c'est l'autorité politique qui détermine le droit (74).

Bien évidemment, elle ne le décrète pas arbitrairement, mais s'appuie sur ce qui est droit par nature, i.e. ce qui est proportionné, en raison de sa nature même, à chaque être : « Quelque chose peut être proportionné à un homme d'une double manière. D'une première manière, en raison de la nature même de la chose : par exemple, lorsque quelqu'un donne autant qu'il reçoit. Et cela est nommé le droit naturel (ius naturale) » (75).

Toutefois la nature ne permet immédiatement à la raison humaine que de dégager des principes très universels : « En effet, de même qu'il existe dans les sciences spéculatives des principes naturellement connus, comme les principes indémontrables et les propositions qui en sont proches, tandis que certaines conclusions, ainsi que ce qui est en proche, sont découverts par l'étude des hommes ; de même aussi, dans les sciences opératives, il existe certains principes naturellement connus, comme les principes indémontrables et ce qui s'y rattache immédiatement, ainsi il faut éviter le mal, on ne doit pas nuire injustement à quelqu'un, on ne doit pas voler, et les principes semblables... » (76).

Le moteur de l'action ne pouvant être qu'un bien particulier apparaissant comme ce à quoi l'on doit tendre (77), il est donc nécessaire que ces principes soient déterminés, c'est-à-dire appliqués à chaque communauté politique et accompagnés de sanctions.

La loi positive va, par conséquent, déterminer le droit naturel. Par là même, l'origine du droit positif apparaît clairement : le droit naturel : « Il faut considérer ici que le droit (iustum) légal ou positif trouve toujours son origine dans le droit naturel, comme Cicéron le dit dans sa *Rhétorique...* ».

---

(74) *Cf. IIaIIae,* q.57, a.1, ad 2 déjà cité.
(75) *IIaIIae,* q.57, a.2.
(76) *In V Ethic.,* lect. XII, 1018, *cf. IaIIae,* q.94, a.2.
(77) « C'est pourquoi l'appétible meut toujours, mais celui-ci est ou le bien ou le bien apparent. Et non pas n'importe quel bien mais le bien pratique. Or le bien pratique est ce qui est possible et peut se trouver autrement ». *De l'Ame,* Γ, 10, 433 a27-30. Saint Thomas tire la conséquence dans son *Commentaire :* « Par conséquent, le bien ultime et nécessaire dans son universalité ne meut pas » *In III De Anima,* lect. XV, 827.
On sait qu'une des critiques adressée par Aristote au bien de Platon (*Ethique à Nicomaque,* A, 4) repose sur l'évidence que la science des actes humains vise à connaître un bien pratique.

« D'une autre manière, quelque chose trouve son origine dans le droit (iusto) naturel par mode de détermination ; et ainsi tout ce qui est juste (positif ou légal) tire son origine du droit (iusto) naturel. Comme il faut punir le vol est quelque chose de juste naturellement (iustum naturale) ; mais qu'il doive être puni de tel ou tel châtiment, c'est là ce qui est juste positivement par la loi » (78).

Ainsi le critère de rectitude du droit positif est manifeste : sa conformité au droit naturel.

Notons évidemment que ce dernier a été exhumé par les coutumes que le pouvoir politique assume dans la mesure, bien entendu, de leur adéquation au bien commun (79).

Soulignons également que Dieu ayant instauré un ordre surnaturel et institué l'Eglise pour enseigner, sanctifier et gouverner les hommes, le pouvoir politique ne doit plus seulement déterminer, après la Révélation chrétienne, le droit au regard de l'ordre naturel et de la loi qui le régit, mais en dépendance de l'ordre surnaturel et de la loi ecclésiastique (80).

Concluons.

Nous sommes ici en présence d'une doctrine reposant sur l'évidence du caractère fondamentalement politique de la nature humaine dont la conséquence est nécessairement l'objectivité du droit : le droit y est l'objet de la justice réglant les relations humaines en vue du bien commun. Saint Thomas ignore tellement toute acception subjective du droit qu'il parle d'un droit naturel pour l'animal : « Et ainsi ce qui est dit naturel de la première manière nous est commun à nous et aux autres animaux. *Du droit naturel* ainsi entendu *s'éloigne le droit des gens (ius gentium)*, comme dit le Iurisconsulte (l.c., nt 2) : *parce que celui-là est commun à tous les animaux, celui-ci est seulement commun entre les hommes* » (81).

(78) *In V Ethic.*, lect. XII, 1023.
(79) Saint Thomas manifeste toujours un grand respect pour la coutume, règle vécue des actes humains. Il suffit pour s'en rendre compte de lire la question 97 de la *IaIIae* et spécialement son article 3.
(80) *Cf. IaIIae*, q.92, a.1, ad. 1, *De Regimine Principum*, L. I, c. XV, 819 ; c. XVI, 823-824, in *Opuscula Philosophica*, Turin, Marietti, 1954. Pour une vue plus ample, se reporter à notre article : *Pouvoir Temporel et Pouvoir Spirituel chez saint Thomas d'Aquin*, « Vu de Haut », n° 6.
(81) *IIaIIae*, q.57, a.3.

Il n'y a pas et il ne peut y avoir, par conséquent, de droits de l'homme chez Aristote et saint Thomas, entendus comme des pouvoirs ou facultés morales de chacun fondés sur la liberté humaine et dont la société devrait garantir l'existence et l'exercice.

La Modernité : genèse et aboutissement de l'idéologie des droits de l'homme

Pour mieux saisir leur doctrine et mieux comprendre cette impossibilité, il n'est pas inutile de considérer brièvement les principes de l'idéologie (82) des droits de l'homme tels qu'ils sont exposés chez leurs géniteurs immédiats : Hobbes et Locke.

Il convient d'abord de rappeler ici le mode d'intelligibilité propre à l'éthique sur lequel insiste tant Aristote au livre I de son *Ethique à Nicomaque.*

En formulant les choses grossièrement, on pourrait dire que l'homme conçoit le bien selon la manière dont il vit et la fin qu'il poursuit (83). En effet, nous apparaît bon ce que nous cherchons à atteindre, car le bien c'est la fin (84). Aussi chacun juge-t-il du bien selon ses inclinations. C'est pourquoi toute l'œuvre de l'éducation consiste à rendre apparent ce qui est véritablement bon en inclinant les appétits de l'enfant et de l'homme à tendre vers ce à quoi ils doivent tendre.

Il existe certes des inclinations naturelles en l'homme (85), mais leur accomplissement suppose l'intervention de la raison qui, elle-

(82) Contrairement à la signification habituellement reçue de ce mot, l'idéologie, loin d'être une doctrine, n'est que l'expression intellectuelle des passions humaines.
(83) *Ethique à Nicomaque*, I, 2, 1095 b4-6 ; *In I Ethic.*, lect. IV, 53 ; *Ethique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b14-16 ; 7, 1098 b3-7 ; III, 2, 6 (et *In III Ethic.*, lect. X, 494 : « ...Unicuique habituum naturaliter videntur delectabilia ea quae sunt ei propria, idest ea quae ei conveniunt. Habitui autem virtutis conveniunt ea quae sunt secundum veritatem bona »), 7 ; VI, spécialement l'admirable chapitre 2 (on lira en parallèle *IIaIIae*, q. 47, a.6 ; sur le rapport entre vérité de l'intelligence pratique et rectitude de l'appétit, et aussi sur la nature du choix : voir *In VI Ethic.*, lect. II, 1131 sqq. et *IaIIae*, q.13, a.1) ; 5 (*cf. IIaIIae*, q.46, a.7) ; VII, 5 où Aristote discute l'aporie socratique : « nul n'est méchant volontairement » (*cf. In VII Ethic.*, lect. III). Socrate a bien raison quand il affirme que celui qui agit mal se trompe, mais son erreur prend son origine dans une mauvaise inclination ou une passion désordonnée (*cf. De Malo*, q.III, a.IX ; IaIIae, q.77, a.2).
(84) *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a1-3.
(85) *IaIIae*, q.94, a.2. On remarquera que c'est ce à quoi l'homme possède une inclination naturelle qui est saisi par la raison comme un bien. Encore faut-il que cette inclination ne soit pas offusquée par des dispositions contraires.

même, pourra les connaître et y tendre à condition que la sensibilité n'y mette pas obstacle (86).

Dès lors, il est nécessaire d'être vertueux pour connaître le bien. Or la vertu suppose l'éducation, elle-même effet d'une bonne législation (87).

Ce qui précisément fait défaut dans la société moderne (88) et va donc conduire à l'émergence d'un homme égoïste mû par la recherche de la satisfaction de ses désirs sensibles. C'est cet homme dont Hobbes, Locke et l'ensemble de la philosophie politique moderne vont faire la théorie.

Ainsi s'éclaire la genèse de l'idéologie des droits de l'homme. Il convient d'en chercher le principe — comme pour toute doctrine pratique, et souvent même spéculative — dans un désordre de la sensibilité et de la volonté humaines, et non dans une erreur de l'intelligence (89).

Hobbes ouvre son *De Cive* (dont la section première traite significativement de la liberté) par l'affirmation que l'homme n'est pas par nature un animal politique ; seul le calcul, fondé en l'occurrence sur la crainte, lui montre l'intérêt d'un pacte avec autrui (90) : « La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique, ζῷον πολιτικόν, selon le langage des Grecs, né avec une certaine disposition naturelle à la société. Sur ce fondement-là ils bâtissent la doctrine civile ; de sorte que pour la conservation de la paix, & pour la conduite de tout le genre humain, il ne faut plus rien sinon que les hommes s'accordent &

(86) *IaIIae*, q.94, a.4 où saint Thomas évoque le rôle de la passion et de la coutume désordonnées dans l'ignorance des conclusions immédiates des principes de la loi naturelle, *cf. In III Ethic.*, lect. XIII.
(87) *Cf. Ethique à Nicomaque*, X, 10. L'ordre du traité de la loi dans la *IaIIae* est significatif. Jamais saint Thomas n'a pensé que l'homme sans la tutelle de l'autorité politique puisse agir selon la loi naturelle, ni même la connaître (si ce n'est très confusément dans ses principes premiers). Il faut pour cela qu'il soit soumis à la loi positive dont la fonction est éminemment éducative.
(88) La déchristianisation qui s'amorce dès le XIVe siècle est incontestablement à l'origine de ce désordre. Le refus de l'ordre surnaturel entraîna alors celui de l'ordre naturel, l'un et l'autre rejetés par une volonté humaine animée par l'éternelle passion de l'amour du monde conduisant à l'orgueil.
(89) Nous ne pouvons que mettre en garde ici sur cette confusion du spéculatif et du pratique qui, outre son incapacité à expliquer le comportement humain, conduit à l'utilisation de moyens vains dans la lutte concrète contre le mal.
(90) Trad. S. Sorbière, Paris, Sirey, 1981, p. 79.

conviennent de l'observation de certains pactes et conditions, auxquelles alors ils donnent le titre de loi. Cet axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux, & l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent, & se plaisent à une mutuelle société, il apparoîtra bientôt que cela n'arrive que par accident, & non pas par une disposition nécessaire de la nature » (91).

Un tel homme ne saurait évidemment tendre à un bien commun. Il ne vise que la satisfaction de son égoïsme et ne contracte avec autrui que pour pouvoir assurer la condition de possibilité de la survie de cet égoïsme. D'où l'objet du second chapitre du *De Cive* : « De la loi de nature en ce qui regarde les contrats ». En effet, l'homme ne peut entretenir avec autrui que des relations intéressées qui impliquent donc nécessairement l'existence de contrats dont les conditions doivent être, naturellement, minutieusement définies (la même démarche est présente dans le *Traité de la nature humaine* de Hume).

Cet homme dispose à l'état de nature d'un droit sur toutes choses. Le droit devient en effet « la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles conformément à la droite raison » (elle-même faculté de discerner notre bien animal (92)) : « Il n'y a donc rien à blâmer ni à reprendre, il ne se fait rien contre l'usage de la droite raison, lorsque par toutes sortes de moyens on travaille à la conservation propre, on défend son corps & ses membres de la mort, ou des douleurs qui la précèdent. Or tous avouent, que ce qui n'est pas contre la droite raison est juste, & fait à très bon droit. Car par le mot de juste & de droit, on ne signifie autre chose que la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles, conformément à la droite raison. D'où je tire cette conséquence que le premier fondement du droit de la nature est, que chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres & sa vie » (93).

Lisons encore : « D'ailleurs la nature a donné à chacun de nous égal droit sur toutes choses. Je veux dire que dans un état purement naturel, & avant que les hommes se fussent mutuellement attachés

(91) *Op. cit.*, p. 76. Le chapitre XIII de la Première Partie du *Léviathan* est on ne peut plus clair et cynique sur ce point.
(92) Il ne s'agit pas d'une raison adéquate aux fins de l'appétit droit, mais d'une raison adéquate à la fin d'un animal : sa conservation (*Op. cit.*, p. 91) dont les moyens sont laissés à l'entier libre choix de chacun (*Op. cit.*, p. 84).
(93) *Op. cit.*, p. 83-84.

les uns aux autres par certaines conventions, il était permis à chacun de faire tout ce que bon lui sembloit contre qui que ce fût, & chacun pouvoit posséder, se servir, & jouir de tout ce qui lui plaisoit. Or, parce que lorsqu'on veut quelque chose, dès-là elle semble bonne, & que ce qu'on la désire est une marque de sa véritable nécessité, ou une preuve vraisemblable de son utilité à la conservation de celui qui la souhaite (au précédent article j'ai montré que chacun est juge compétent de ce qui lui est vraiment utile ; de sorte qu'il faut tenir pour nécessaire tout ce qu'il juge tel) & que par l'art. VII on a, & on fait par droit de nature tout ce qui contribue à sa propre défense, & à la conservation de ses membres, il s'en suit, dis-je, qu'en l'état de nature, chacun a droit de faire et de posséder tout ce qu'il lui plaît. D'où vient ce commun dire, que la nature a donné toutes choses à tous : & d'où il se recueille, qu'en l'état de nature, l'utilité est la règle du droit » (94).

Nous sommes bien ici à l'origine de l'idéologie des droits de l'homme : *individualisme :* l'homme est un être égoïste qui ne peut chercher que son propre bien, et *subjectivisme :* le droit est un pouvoir de l'homme.

Le déisme de Locke (95) et sa conception d'un état de nature où les hommes vivent dans une mutuelle bienveillance (96) (qui ne peut que très vite dégénérer néanmoins en état de guerre (97)), principes qui distinguent la pensée lockienne de celle de Hobbes, ne peuvent masquer toutefois l'accord de ces deux auteurs sur l'égoïsme de l'homme — et donc le calcul intéressé qui est au principe de la constitution de la société politique — et sur la définition du droit : pouvoir de l'homme fondé sur sa liberté (pouvoir dont la définition dans l'état civil chez Hobbes relève uniquement de l'autorité politique, le déisme interdisant à Locke un positivisme si absolu).

Ainsi le *Second Traité du gouvernement civil* insiste-t-il à de multiples reprises sur le caractère intéressé de la société :

« 95. Les hommes sont tous, par nature, libres, égaux et indépendants comme on l'a dit et nul ne peut être dépossédé de ses biens, ni soumis au pouvoir politique d'un autre, s'il n'y a lui-même consenti. Le seul procédé qui permette à quiconque de se dévêtir de sa liberté naturelle et d'*endosser les liens de la société civile*, c'est de

(94) *Op. cit.*, p. 84-85.
(95) Trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1985, p. 78.
(96) *Op. cit.*, p. 85.
(97) *Op. cit.*, pp. 146-147.

passer une convention avec d'autres hommes, aux termes de laquelle les parties doivent s'assembler et s'unir en une même communauté, de manière à vivre ensemble dans le confort, la sécurité et la paix, jouissant en sûreté de leurs biens et mieux protégés contre ceux qui ne sont pas des leurs » (98).

« 124. La *fin capitale* et principale, en vue de laquelle les hommes s'associent dans des républiques et se soumettent à des gouvernements, c'est *la conservation de leur propriété.* Dans l'état de nature, plusieurs conditions font défaut » (99).

« 134. La grande fin que les hommes poursuivent quand ils entrent en société, c'est de jouir de leur propriété paisiblement et sans danger ; ... » (100).

« 138. ...La conservation de la propriété est la fin du gouvernement et celle que les hommes poursuivent lorsqu'ils entrent en société ; ... » (101).

L'homme est ainsi doté par nature de pouvoirs, c'est-à-dire de droits dont la société politique a pour fin de permettre l'exercice :

« 87. L'homme est né, comme on l'a prouvé, muni d'un titre à la liberté parfaite et en pleine jouissance de tous les droits et privilèges de la loi de la nature, à l'égal de n'importe qui d'autre sur terre, individu ou groupe ; il tient donc de la nature, non seulement le pouvoir de préserver ce qui lui appartient, c'est-à-dire, sa vie, sa liberté, ses biens, des déprédations et des entreprises des autres hommes, mais aussi celui de juger les autres et de les punir, quand ils enfreignent la même loi, comme il estime que l'infraction le mérite et même en infligeant la peine de mort, si l'acte constitutif du crime lui paraît assez odieux pour l'exiger » (102).

Locke reprend plus loin :

« 123. Si l'homme est aussi libre qu'on l'a dit dans l'état de nature, s'il est le maître absolu de sa personne et de ses biens, sans le céder en rien aux plus grands, s'il n'est le sujet de personne, pourquoi renoncerait-il à sa liberté ? Pourquoi abandonnerait-il cet empire, pour se soumettre au pouvoir d'aucune autre puissance et à son contrôle ? La réponse est évidente : même s'il possède tant

(98) *Op. cit.*, p. 129.
(99) *Op. cit.*, p. 146.
(100) *Op. cit.*, p. 150.
(101) *Op. cit.*, p. 155.
(102) *Op. cit.*, p. 122.

de droits dans l'état de nature, il n'en a qu'une jouissance très précaire et constamment exposée aux empiétements d'autrui » (103).

De tels principes conduisent à une difficulté de taille. Si l'homme est naturellement égoïste et ne cherche en société que son intérêt, il y a fort à craindre que les gouvernants — hommes eux aussi — n'abusent de leur pouvoir et ne respectent pas les droits de chacun (104). Et les Etats eux-mêmes vont également nécessairement s'opposer (105). Ces raisons conduiront Kant à affirmer que la nature tend à la constitution d'une société cosmopolitique, seule garantie de la liberté de chaque homme et de chaque Etat :

« La nature a donc utilisé une fois de plus l'incompatibilité des hommes et même l'incompatibilité entre grandes sociétés et corps politiques auxquels se prête cette sorte de créatures, comme un moyen pour forger au sein de leur inévitable antagonisme un état de calme et de sécurité. Ainsi, par le moyen des guerres, des préparatifs excessifs et incessants en vue des guerres et de la misère qui s'ensuit intérieurement pour chaque Etat, même en temps de paix, la nature, dans des tentatives d'abord imparfaites, puis finalement, après bien des ruines, bien des naufrages, après même un épuisement intérieur radical de leurs forces, pousse les Etats à faire ce que la raison aurait aussi bien pu leur apprendre sans qu'il leur en coûtât d'aussi tristes épreuves, c'est-à-dire à sortir de l'état anarchique de sauvagerie, pour entrer dans une *Société des Nations*. Là, chacun, y compris le plus petit Etat, pourrait attendre la garantie de sa sécurité et de ses droits non pas de sa propre puissance ou de la propre appréciation de son droit, mais uniquement de cette grande société des Nations (Foedus Amphyctionum), c'est-à-dire d'une force unie et d'une décision prise en vertu des lois fondées sur l'accord des volontés » (106).

Ainsi la proclamation des droits de l'homme, pouvoirs fondés sur la liberté de chacun devant être respectés et garantis par la société politique, conduit-elle nécessairement à la constitution d'une

(103) *Op. cit.*, p. 146.
(104) *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 6e Proposition, *in La philosophie de l'histoire*, Éd. S. Piobetta, Paris, Denoël, 1985, pp. 34-35.
(105) *Op. cit.*, 7e Proposition, pp. 35-36.
(106) *Ibid.*, p. 36 ; *cf.* 8e Proposition, pp. 41-42 où on lira notamment : « C'est pourquoi les restrictions apportées à la personne dans ses faits et gestes, sont de plus en plus atténuées ; c'est pourquoi la liberté universelle de religion est reconnue ; ainsi perce peu à peu sous un arrière-fond d'illusions et de chimères, l'ère *des lumières* ; c'est là un grand bien dont le genre humain doit profiter en utilisant même la soif égoïste de grandeur de ses chefs, pour peu que ceux-ci comprennent leur propre intérêt ».

organisation cosmopolitique. Là chacun pourra enfin épanouir librement son égoïsme et réaliser ainsi sa nature d'être passionnel, tout bien vivre commun ayant définitivement disparu.

Conclusion

Dans la pensée antique et chrétienne, le droit est l'objet de la justice proportionnant les citoyens au bien commun et entre eux. Pour la Modernité, en revanche, le droit est un pouvoir d'agir reconnu ou conféré par la loi civile (j'ai le droit de...). L'homme n'est plus alors ordonné au bien du tout auquel il appartient ; la société, au contraire, est à son service et doit lui permettre l'exercice de ses droits. Le droit devient ainsi la faculté du sujet fondée sur sa dignité (i.e. sa liberté). L'individualisme et le subjectivisme sont ainsi au principe d'une telle idéologie. (Notons que régler la liberté par ce qui est adéquat à la nature humaine ne suffit pas à rectifier cette conception, si l'on persévère à envisager la fin de l'homme indépendamment de la société).

L'homme ayant des droits, il doit pouvoir en réclamer le respect. Aussi la démocratie, étant le seul régime politique à permettre institutionnellement cette réclamation, devient-elle l'unique forme politique légitime. L'homme devant pouvoir réclamer son droit, le cas échéant, contre sa propre communauté politique, il est nécessaire que les Etats s'assemblent en une société mondiale possédant les instances politiques et juridiques adéquates à cette fin.

On objectera peut-être que le citoyen possède bien un pouvoir d'agir dans la cité antique et qu'il peut également réclamer son droit (c'est bien pourquoi les tribunaux existent, d'ailleurs).

Certes, mais ce pouvoir d'agir demande à être réglé par le droit en vue du bien commun. Quant au pouvoir de réclamer son droit, il est un moyen de maintenir la stabilité de la société. Il est second et n'est pas le droit.

C'est pourquoi, affirmer que la fin de la société politique est l'exercice des droits de l'homme suppose que la société est le fruit d'un contrat conclu par chacun en vue de son intérêt, contrat dont la clause principale est le respect du pouvoir de chacun par le tout. Il y a là une vision contractuelle de la société, entée sur une conception de l'homme comme être égoïste, qui induit une dialectique entre la partie et le tout, (d'où naît son utilisation par le marxisme).

Epilogue :
l'entrée de l'individualisme subjectiviste dans l'enseignement du Magistère de l'Eglise

Jusqu'au pape Pie IX, la doctrine catholique n'a subi aucune contamination de l'individualisme subjectiviste que nous venons d'exposer. Pie IX, comme son prédécesseur Grégoire XVI, refuse vigoureusement le monde moderne dans ses pratiques, ses institutions politiques, et son idéologie des droits de l'homme.

A partir de Léon XIII (saint Pie X excepté), cet individualisme va commencer à s'introduire dans l'enseignement du Magistère pontifical. Il n'est que de lire l'encyclique *Rerum Novarum* (origine et référence obligée de « la doctrine sociale » de l'Eglise) pour s'en rendre compte.

Le pape y entreprend d'abord une critique du socialisme. Or, significativement cette critique, loin d'opposer la fin recherchée par le socialisme à la véritable fin de la société, s'appuie sur le fait que le socialisme, prônant la collectivisation de la propriété, s'oppose au droit de propriété ! Droit dès lors entendu comme un pouvoir de l'homme.

Emporté par cette acception subjective, le pape va jusqu'à écrire : « Is enim vires, si industriam suam alteri commodat, hanc ob causam commodat ut res adipiscitur ad victum cultumque necessarias : ideoque ex opera data jus verum perfectumque sibi quaerit non modo exigendae mercedis, sed et collocandae uti velit » (1). Si ce dernier membre de phrase suit l'affirmation de ce que le salaire est ordonné à ce qui est nécessaire à la vie, il est néanmoins significatif. Et il est encore plus notable que le pape assume ici l'acception subjective du droit en omettant évidemment, par ailleurs, de mentionner l'existence du bien commun, fin de chacun.

(1) *Actes de Léon XIII*, T. III, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1937, p. 20.

Cet individualisme est, du reste, plus que manifeste puisque le pape défend pendant quatre pages le droit de propriété d'un homme envisagé indépendamment de toute société tant familiale que politique.

Il n'est dans ces conditions pas étonnant que Léon XIII, oubliant tout bien commun, n'évoque la société politique et l'autorité qui la régit que pour affirmer l'antériorité de l'homme par rapport à elle : « Neque est cur providentia introducatur reipublicae : est enim homo, quam respublica, senior : quo circa jus ille suum ad vitam corpusque tuendum habere natura ante debuit quam civitas ulla coisset » (2). Que l'homme soit, au moins à l'origine, antérieur à la communauté politique ne fait pas l'ombre d'un doute, mais qu'il soit, pour cette raison, supérieur à elle et muni de pouvoirs — que Léon XIII nomme des droits — sur lesquels l'autorité politique ne s'exerce pas, voilà bien un curieux propos !

Il rompt d'abord avec la tradition aristotélicienne et thomiste. Le Philosophe termine, en effet, le chapitre 2 du Livre A de sa *Politique*, par l'affirmation de l'antériorité de la communauté politique sur l'homme. Car la communauté politique donne à l'homme la puissance de bien agir et le meut à utiliser cette puissance (3) par l'éducation elle-même régie par les lois :

> « Par nature donc, la cité est antérieure à la famille et à chacun de nous, car le tout est nécessairement antérieur à la partie ; si le tout est anéanti, il n'y a plus ni pied, ni main, si ce n'est pas homonymie, comme on dit une main de pierre : telle sera, en effet, la main une fois morte ; toutes choses sont définies par leur fonction et leur puissance, de sorte que lorsqu'elles ne sont plus ainsi (possédant leur acte et leur puissance), on ne doit pas dire qu'elles sont les mêmes choses, elles ne portent que le même nom.
>
> Donc il est évident que la cité est par nature et qu'elle est antérieure à chacun ; en effet si chacun isolément ne se suffit pas, il a la même disposition que les autres parties par rapport au tout, et l'homme qui ne peut vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin parce qu'il se suffit n'est pas une partie de la cité, dès lors il est ou un monstre ou un dieu » (4).

(2) *Ibid.*, p. 24.
(3) C'est ainsi que nous entendons l'ἔργον et la δύναμις dont parle ce texte.
(4) 1253 a20-29.

Ce que saint Thomas commente ainsi :

« *Ostendit ex praemissis, quod civitas sit prior secundum naturam quam domus, vel quam unus homo singularis, tali ratione.* Necesse est totum esse prius parte, ordine scilicet naturae et perfectionis. Sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei, ut ostenditur in septimo *Metaphysicae.* Et hoc sic probat : quia destructo toto homine, non remanet pes neque manus nisi aequivoce, eo modo quo manus lapidea posset dici manus. Et hoc ideo, quia talis pars corrumpitur corrupto toto. Illud autem, quod est corruptum, non retinet speciem, a qua sumitur ratio definitiva. Unde patet, quod non remanet eadem ratio nominis, et sic nomen aequivoce praedicatur. Et quod pars corrumpatur corrupto toto, ostendit per hoc, quod omnis pars definitur per suam operationem, et per virtutem qua operatur. Sicut definitio pedis est, quod sit membrum organicum habens virtutem ad ambulandum. Et ideo, ex quo iam non habet talem virtutem et operationem, non est idem secundum speciem, sed aequivoce dicitur pes. Et eadem ratio est de aliis huiusmodi partibus, quae dicuntur partes materiae, in quarum definitione ponitur totum, sicut et in definitione semicirculi ponitur circulus. Est enim semicirculus media pars circuli. Secus autem est de partibus speciei, quae ponuntur in definitione totius, sicut lineae ponuntur in definitione trianguli.

— *Sic* igitur patet, quod totum est prius naturaliter quod partes materiae. quamvis partes sint priore ordine generationis. *Sed* singuli homines comparantur ad totam civitatem, sicut partes hominis ad hominem. *Quia* sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate.

Si autem contingat, quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo, et quasi bestia. Si vero nullo indigeat, et quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo. Est enim quasi quidam deus.

Relinquitur *ergo* ex praemissis, quod civitas est prius secundum naturam quam unus homo » (5).

(5) *In I Polit.*, lect. I, 38-39.

Allons plus loin et remarquons que l'homme n'a pas reçu de la nature un droit à vivre et à se protéger, mais une inclination à se conserver, inclination qui n'est ni l'unique inclination naturelle de l'homme, ni spécifiquement humaine. L'homme est également mû à s'unir à une femme et à éduquer ses enfants (en tant qu'animal) et aussi à rechercher la vérité au sujet de Dieu et à vivre en société (et ce, précisément, en tant qu'être raisonnable) (6). Aussi l'homme, ordonné par nature à être partie de la communauté politique, possède-t-il des inclinations qui sont appelées à être réglées par l'autorité politique en vue du bien commun (7).

Le pape Léon XIII verse donc ici dans un individualisme surprenant qui le conduit spontanément à définir le droit comme un pouvoir de l'homme.

Dans la même veine, on lit deux paragraphes plus loin que l'homme, marquant par son travail la nature de l'empreinte de sa personne, possède pour cette raison un titre à la propriété : « Jamvero cum in parandis naturae bonis industriam mentis viresque corporis homo insumat, hoc ipso applicat ad sese eam naturae corporae partem, quam ipse percoluit, in qua velut forman quandam personae suae impressam reliquit ; ut omnino rectum esse oporteat, eam partem ab eo possideri uti suam, nec ullo modo jus ipsuis violare cuiquam licere » (8).

Léon XIII, assumant ici la justification libérale et marxiste de la propriété (9), annonce un thème dont le pape Jean-Paul II fera le principe de son encyclique *Laborem Exercens* : l'importance de la considération subjective du travail : « Il n'y a en effet aucun doute que le travail humain a une valeur éthique qui, sans moyen terme, reste directement liée au fait que celui qui l'exécute est une personne, un sujet conscient et libre, c'est-à-dire un sujet qui décide de lui-même » (10).

(6) Saint Thomas, *IaIIae*, q.94, a.4.
(7) Saint Thomas, *Ia*, q.96, a.4.
(8) *Op. cit.*, p. 24.
(9) On peut lire chez Locke : « Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chacun garde la *propriété* de sa propre *personne*. Sur celle-ci, nul n'a droit que lui-même. Le *travail* de son corps et l'*ouvrage* de ses mains, pouvons-nous dire, sont vraiment à lui. Toutes les fois qu'il fait sortir un objet de l'état où la Nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son *travail*, il y joint quelque chose qui lui appartient et de ce fait, il se l'*approprie*. Cet objet, soustrait par lui à l'état commun dans lequel la Nature l'avait placé, se voit adjoindre par ce *travail* quelque chose qui exclut le droit commun des autres hommes. Sans aucun doute, ce *travail* appartient à l'ouvrier ; nul autre que l'ouvrier ne saurait avoir de droit sur ce à quoi le travail s'attache, dès lors que ce qui reste suffit aux autres, en quantité et en qualité ». *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1985, p. 91. Le mouvement de *Rerum Novarum* est d'ailleurs lockien !
(10) Paris, Cerf, 1981, p. 23.

Dès lors, le travail tire sa bonté non de sa nature et de sa fin, mais simplement de ce qu'il émane d'un homme. Ce qui, bien évidemment, détruit toute hiérarchie des tâches et subvertit le principe même de l'éthique : le bien s'estime par rapport à la fin.

Ainsi individualisme et subjectivisme entrent bel et bien ici dans la doctrine catholique. Mesurons à l'aide d'un exemple la différence entre ces affirmations et la doctrine traditionnelle. Quand saint Thomas enseigne (11) que le droit de tel homme est ce champ, car ainsi cet homme fait vivre sa famille et contribue à la vie de son village et de la communauté politique, Léon XIII enseigne que tel homme a le droit de posséder ce champ parce qu'il est un homme et que l'homme a la faculté de posséder les choses. Le droit est alors devenu une faculté morale fondée sur la liberté humaine.

Saint Pie X excepté, les pontifes suivants ne feront que reprendre et amplifier ces principes.

Bornons-nous pour terminer à l'analyse d'un texte de Pie XI.

Il s'agit de deux paragraphes de l'encyclique *Divini Redemptoris* dans lesquels le pape exalte, à l'encontre des communistes, la grandeur de la personne humaine. Deux propos sont ici remarquables : l'acception du droit comme faculté du sujet et l'affirmation que la société est ordonnée à l'homme.

Après avoir rappelé que l'homme est une personne dont la fin dernière est uniquement Dieu, le pape ajoute : « Quod consequens est, multiplicia ei impertiit caeleste Numen ac varia munera : ut vitae corporisque integritatis iura ; ut iura ibidem cum res adspiscendi necessarias, tum ad finem ultimum via rationeque contendendi, sibi a Deo propositum ; ut denique iura et ineundae societatis, et privata bona possidendi, et eorum fruendi usu » (12). Faut-il souligner que ces lignes omettent le principe même de toute l'éthique : l'« ordination » de l'homme au bien commun politique. Au contraire ici, c'est la communauté qui devient le moyen permettant à chacun d'exercer ses droits ; droits définis eux-mêmes comme des pouvoirs fondés sur la dignité humaine. Le droit n'est plus alors l'objet de la justice déterminé en vue du bien commun. Ainsi l'homme et le droit se trouvent-ils coupés de leur fin immédiate : le bien commun de

(11) Saint Thomas, *IIaIIae*, q.57, a.3.
(12) *Acta Apostolicae Sedis*, Commentarium Officiale, Annus XXIX, Series II, Vol. IV, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, MDCCCCXXXVII, p. 78.

la communauté politique. Et la mention de la fin dernière de l'homme ni ne comble l'omission de sa fin immédiate, ni ne détruit le subjectivisme de cette définition du droit.

Le second texte culmine dans l'annonce que la société est un moyen pour l'homme : « Societas enim ex divini Creatoris consilio naturale praesidium est, quo quilibet civis possit ac debeat ad propositam sibi metam assequendam uti ; quandoquidem Civitas homini, non homo Civitati exsistit » (13).

Certes le pape s'empresse d'ajouter qu'il faut se garder d'entendre ce propos à la manière des libéraux qui « quidem communitatem immoderatis singulorum commodis inservire iubent... » (14), lui l'ordonne à une véritable prospérité (*sic !*). Voulant expliciter cette fin, il écrit : « ...Per humanum consortium privatae illae publicaeque animi dotes, hominibus natura insitae floreant ac vigeant, quae temporarias peculiaresque utilitates exsuperant, ... » (15) — *on attend ad commune bonum intendeant — on lit :* « divinamque praeferunt in civili ordinatione perfectionem ; ... » (16). La fin de la société devient alors la manifestation de la perfection humaine, elle-même reflet de la perfection divine : « Quod idcirco etiam homini inservit, ut hanc divinae perfectionis imaginem agnoscat, acceptamque Creatori referat, laudibus eum adorationeque colens » (17).

Aussi tout bien commun intermédiaire entre l'homme et Dieu est-il omis. La contemplation de Dieu n'est d'ailleurs pas elle-même présentée comme le bien commun de la société, mais simplement comme un accident se produisant à l'occasion de la vie en société ; (du reste, cette connaissance analogique de la perfection divine suppose connue l'existence de Dieu, conclusion qui est le fruit de l'éducation et non de l'épanouissement des dons naturels de l'homme).

(13) *Ibid.*, p. 79.
(14) *Ibid.*
(15) *Ibid.*
(16) *Ibid.* Il y a peut-être là, nous l'avons déjà dit, une réminiscence détournée de son sens de saint Thomas : *In I Ethic.*, lect. II, 30. Dieu serait envisagé comme cause efficiente de ces dons, et non comme cause finale, nous retrouverions une affirmation kantienne : l'homme vivant en société épanouit en effet ses dons, dit Kant (*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in La philosophie de l'histoire*, Ed. S. Piobetta, Paris, Denoël, 1985, pp. 32-33), et manifeste par là la sagesse du Créateur l'ayant animé d'une « insociable sociabilité ».
(17) *Op. cit.*

Le pape achève enfin par ce qu'il faut bien nommer un sophisme : « Homines siquidem tantummodo, non vero quaevis eorum consociatio, mente voluntateque, ad morum normas libera, praediti sunt » [18]. Comment la société composée d'hommes doués de raison peut-elle être dépourvue de cette dernière ?

Nous sommes là incontestablement en présence d'une subversion de la doctrine traditionnelle transformant la doctrine sociale de l'Eglise en la proclamation d'un individualisme d'autant plus dangereux qu'il se veut sacré.

Jean-Marie VERNIER.

(18) *Op. cit.*

SOURCES MEDIEVALES DES DROITS DE L'HOMME

« *L'image d'un " moyen âge ", de durée d'ailleurs indéterminée, rempli par une " scolastique " dont les représentants répétaient substantiellement la même chose pendant des siècles, est un fantôme historique dont il faut se méfier* » écrit E. Gilson [1]. La pensée médiévale n'est pas monolithique ; et les racines scholastiques de la philosophie moderne sont à présent bien connues [2]. Car les doctrines et les idéologies ne surgissent jamais absolument : elles se situent dans l'histoire et sont toujours les héritières de celles qui les ont précédées. L'idéologie des droits de l'homme n'est pas née au XVIIIe siècle sans antécédents. « *Celui qui s'attache à comprendre les débats intellectuels du XIVe siècle commençant s'aperçoit en effet qu'ils introduisent des modes et des thèmes de pensée qui commandent directement l'essor de la réflexion philosophique des temps modernes.* » [3]. Cette scholastique du déclin du Moyen Age, dominée par Scot et Ockham, a eu une influence considérable. Non que ses thèses aient été littéralement tenues durant les siècles suivants ; mais son esprit, son mode et sa structure de pensée ont envahi tout l'univers intellectuel. Aussi bien la théologie et la philosophie catholiques, que la philosophie moderne, en ont été imprégnées.

De nombreux auteurs, même qualifiés de « thomistes », et tout spécialement Suarez, sont les héritiers de Scot et d'Ockham. N'oublions pas que la société religieuse à laquelle Suarez appartenait dominait l'enseignement en Europe. Cet enseignement a formé Descartes, Leibniz, Wolf, et s'est continué après eux. Ainsi les modes et les structures de pensée de la scholastique du XIVe siècle ont eu une incidence sur toute la philosophie moderne.

(1) La philosophie au Moyen Age, c. 9.
(2) M.D. PHILIPPE, *L'être, Recherche d'une philosophie première*, c. 2, § 2 et 3. GILSON, *L'être et l'essence*, c. 5 à 7 ; *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* ; *La philosophie au Moyen Age*, c. 9. André de MURALT, *La métaphysique du phénomène*, pp. 57-159.
(3) A. de MURALT, *La structure de la philosophie politique moderne*, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie de Genève, 1978, p. 3.